
MODERN DÜŞÜNCEDE İNSANIN KENDİNİ BİLMESİ



*Aliye Çınar**

ÖZET

Bilinç, 'ben kimim' sorusunu cevaplarırken, birbirinden ayrılmayan üç ayrı duruş sergiler: Bu soruyu soran bilinç, hem bizzat kendini karşısına almıştır, hem kendi üzerine dönmüştür, hem de ötekinin huzurundadır. İnsan, ister kendini öteki olarak konumlasın, isterse de ötekinin huzurunda olsun, bu soruyla yüzleşirken bir diyalog halindedir. Çünkü bu soru, bir ihtar, bir itiraf ve bir tasdik durumumu gün yüzüne çıkarır. Dolayısıyla da, benliği kendi kişisel dar sınırlarının ötesine taşır. Dahası, onu bütün şeylerin ölçüsü olarak dünyanın merkezine yerleştiren naif egoizmin ötesine geçirir.

Anahtar Kelimeler: Kendini-Bilme, modernizm, *cogito*, akıl, irfan, gelenek, Tanrı.

GİRİŞ

Tanrı'dan yoksun olmak, 'ben'den yoksun olmaktır.

Kierkegaard

Descartes, 'düşünüyorum, o halde varım' diyerek, var olma ve benlik i-

* Dr., U.Ü. İlahiyat Fakültesi, Din Felsefesi Anabilim Dalı.

lişkisini özlü bir şekilde ifade etmişti. Hegel ise, bu düşüncenin gerçeklik ölçütünü de söylemişti: 'Gerçek olan rasyonel, rasyonel olan gerçektir'. Ancak, bu düşünce dokusu, Goethe'nin 'benliğinin' bir dışı vurumu olan yazılarının ne kadar gerçek, ya da ne kadar rasyonel olduğu konusunda ne diyecektir? Çünkü, rasyonellik ve gerçeklik zımnen tutarlılığı da içinde barındırmaktadır. Oysa MacIntyre, en yüksek seviyedeki bir çalışma dahi, Goethe'nin görüşlerine bir tutarlılık getiremez, der. Çünkü onun miyarı, rasyonellik ve tutarlılık değildir.¹ Elbette bu, onun rasyonel olmadığı anlamına gelmez; bizim hangi rasyonellik sorusunu sormamız gerektiği anlamına gelir. Acaba, Marcuse'nin *Tek Boyutlu İnsan*'ı, Horkheimer'in *Akıl Tutulması*, ve Buber'in *Tanrı Tutulması*, buradaki indirgemeciliğin sonuçlarını mı analiz ediyordu? Dahası, modern düşüncenin, insanı, *homo sapiens* (akıllı insan) ve *homo faber* (imalat yapan insan) olarak tanımlaması bir hoşnutsuzluk mu yarattı ki, E. Cassirer, *animal symbolicum* (simgeleştiren hayvan) ve J. Huizinga *homo ludens* (oyun oynayan insan) tanımlamasının daha kuşatıcı olduğunu ileri sürdü? Yine, 'ben idrakî'nden bahseden M. İkbâl, söz konusu idrakî'nin 'Nihâî Ben' idrakinden kopuk olamayacağını söylerken, Descartes da, *cogito*'nun Tanrı düşüncesinin temeli olduğunu ifade etmişti. Acaba her ikisi de bir ve aynı şeyden mi bahsediyorlardı? Şimdi, bu soruların üzerine eğilelim.

A) DÜŞÜNME VE VAR OLMA

Modern düşüncenin babası sayılan Descartes, insanın var olma şifresini açıkça ilan etmişti: Düşünüyorum (*Cogito*). Âdeta bir formül şeklinde beyan edilen bu görüş, arkasında evrensel (*tümel*) ve nesnel bir insan tasavvurunu gizlemekteydi. Her ne kadar, Ortaçağın karanlığından kurtularak ilerleme, değişim ve yenilenmeye bayrak açmış olsa da modern düşünce, Greklerin 'Varlık' anlayışının mirasçısıydı. Onlar, varlıkla düşüncenin özdeş olduğunu kabul ediyorlardı. Modern düşüncenin iki yapı taşı vardı: Düşünme ve yer kaplama ya da ruh ve beden. İşte bu iki töze sahip olan, neredeyse dünyayı ve insanı yeniden yaratabilme cesaretine sahipti. Söz konusu cesaret, var olma cesaretten ziyade, mekanizmin vaat ettiği zorunluluk ilkesine güvendi.

Genel olarak çizdiğimiz bu panoramanın benlik fikri ise, tamamen bireyselleşmiş ve rasyonalize olmuş, var oluşun diğer olasılıklarından arındırılmış bir benlik tasavvurudur. İnsanın bir zihin varlığı olduğu söylenerek, müphemliğe tahammülsüzlükten dolayı, onun tinsel boyutu iptal edilmiştir. Onların peşinden koştukları şey, kesinlik ve mutlak bilgi olmuştur. Bilginin

¹ MacIntyre, Alasdair, "Pantheism" in *The Encyclopedia of Philosophy*, Ed. P. Edwards, vol 6, Macmillan Publ., New York, London, 1967, s.34.

sadece toplumsal kontrol ve zihinsel totalitarizm ile kazanılan türü makbul sayılmıştır. Bu düşünce, doğa üzerinde hükümran olmanın peşindeydi ve bu gücü kazanmak için doğayı ölü bir töze indirgemıştır. Modern Batı düşüncesi, insan benliğini birleşmiş bir bütünlük ve durağan bir şey olarak görmüştür.²

Modern düşüncede ve özellikle Descartes'da şahıs olmanın özü, ben olmanın bilincine varmak olduğundan, *cogito* kişiliğin esasını içinde barındırmaktadır. Çünkü 'düşünüyorum' derken, düşünme eylemini gerçekleştiren benim ve bu eylemi yapanın da ben olduğumun bilincindeyimdir. İçinde ben olmaksızın *cogitodan* bahsetmek mümkün değildir. Ancak, Descartes'ın problemi, 'benin varlığı' olduğu için, düşünen benin, var olduğu sonucuna ulaşır.³ O, kendinin var olduğundan emin olarak Tanrı'nın var olduğuna dair de sarsılmaz bir temel bulmuştur. Fakat, dinamik ve canlı bir özelliği olan ben ve Tanrı hakkında, neredeyse matematiksel bir çıkarsama hakkında konuşurcasına hükme varılmaktadır. Bu, gerçekte Descartes'ın Tanrı'dan ne anladığına da bağlıdır. Doğrusu onun "Tanrısı, benim idelerim ile fiziksel dünya arasındaki gediği kapatan"⁴ bir Tanrı olduğu için, matematiksel ve mekanik bir dilin berimsenmesi kaçınılmazdır. Bu, aynı zamanda, benim idelerimin, fiziksel dünyanın ve Tanrı'nın mahiyet bakımından birbirinden farklı olmadığı anlamına gelir.

Doğrusu bu fikirler bizi ta Yunan düşüncesine götürür. Çünkü, Yunan düşüncesinde de Tanrı, insan ve evren, matematiksel-determinist bir ilişki içindeki bir mimari yapının unsurlarıdır. Yunanlılarda, Tanrı ile insan arasındaki bağ, sadece bütünle parça ilişkisinden ibarettir. Onlar, Tanrı ile insan arasındaki ilişkiyi ontik birlikle sağlamaktaydılar. Bu ontik birlik düşüncesi Yunanlıyı, Tanrı'yla akraba oldukları fikrine götürmüş ve dolayısıyla ona kendi akli çabalarıyla ulaşabileceklerine inandırmıştır. Aynı şekilde modernizmin birinci sınıf filozoflarından biri olan Leibniz'e göre de, insan akli ile Tanrısal akıl arasında keyfiyet bakımından bir ayırım olmayıp, kemyet bakımından bir ayırım vardı: "... aklımız Tanrıdaki külli akla uygundur. İkisi arasındaki fark, bir damla su ile okyanus yahut daha doğrusu sonlu ile sonsuz arasındaki farka benzetilebilir."⁵

² Kovel, Joel, *Tarih ve Tin*, çev. Hakan Pekinel, Ayrıntı Yay., 1994, s. 58-61.

³ Urhan, Veli, *Kişiliğin Doğası*, Vadi Yay., 1998, s. 18.

⁴ MacIntyre, Alasdair, *Varoluşçuluk*, çev. Hakkı Hünler, Paradigma Yay., 2001, s.70.

⁵ Leibniz, Gottfried Wilhem, *İnanla Aklın Uygunluğu Üzerine Konuşma*, çev. Hüseyin Batu, Milli Eğitim Basım Evi, 1986, s. 81.

Yine Leibniz düşüncesinde gezinmeye devam edersek, onun *monad*ları ya da benleri arasındaki ilişki de tamamen düşünmeyle gerçekleşir. Her *monad* başlı başına bir dünyadır ve "*monad*ların birbirine girip çıkmayı mümkün kılacak hiçbir penceresi yoktur." Tamamen rasyonel bir düzlemde bir *monad*, diğer bir *monad*ı kendi algılama iştahasının (*appetition*) derecesine göre bilebilir. Zira ona göre algı, dışa açık olmayan *monad*ın evrenle organik birliğini ve farklı niteliklere sahip olmasını sağlar. *Monad*, kendi dışındakileri algıyla tasarımılar. Algı (*perception*) dışarıya penceresi açık olmayan *monad*ın, projeksiyon yoluyla dışarıyı temsil etme şeklidir. *Monad*, kendisi de dahil tüm evreni, algılamak suretiyle bilir. Leibniz'in ifadesiyle: "Birlikte yahut basit tözde, çokluğu kuşatan ve temsil eden geçici hal, algı denilen şeydir." Birlikte çokluk demek olan bu içsel ilkenin yani algının yönelimini, değişimini sağlayan, dışa ait bir şey olmayıp, yine içe ait bir ilke olan istek ya da iştahadır.⁶

Varoluşsal bir benliği temelinden sarsacak olan idealizm ve metafizik solipsizmin tohumlarının Leibniz tarafından *monad*'ın, "Descartes tarafından *cogito*'nun içine bırakılmış olduğunu söyleyebiliriz. Öyle ki, somut varlığı *idenin* içinde eriten rasyonalizm ve modern idealizmin anahtarının Kartezyen düşüncede olduğu kabul edilen bir gerçektir."⁷ Somut varlığı *idenin* içinde eritmek, insanın, dünyanın ve Tanrı'nın ne'vi şahsına münhasırlığını iptal ederek, hepsini evrensel bir ilkeye indirgemek anlamına geliyordu. Bu durumda diyebiliriz ki, rasyonel filozofun trajedisi, zamanın ve sonsuzluğun bir izleyicisi olarak, hapşırması gerektiğinde bulunduğu yerden başka bir yere dönmek zorunda olduğu gerçeğini unutmamasıdır. Çünkü filozof, hem fail olarak hakkında konuştuğu evrenin içerisinde olup, hem de evreni bir seyirci olarak kavrayamaz. Bu görüş, öznenin, tarih-dışı bir mutlak görüş noktası iddiasında bulunması demektir.⁸

Tarih-dışı bir mutlak görüş noktasını hedefleyen modern düşüncenin bireyinin, "tam olarak kendi olması" ve "kendini bilmesi", önceki kuşaklardan miras kalan bilginin, normların ve ideallerin yükünden kurtulmak suretiyle mümkündür. Geleneğin izini taşımayan ve onun gölgesinde olmayan dokunulmamış 'ben'de var olan şeyi keşfetmek gerekmektedir.⁹ Ancak Aydınlanma düşüncesinin peşine düştüğü bu benlik görüşü, gerçekten aydınlık içinde mi, yoksa yansıyan bir parlaklığı ışık mı sanmaktadır? Oysa insanın tam olarak kendi olması ve kendini anlaması, kültürel ve geleneksel doku-

⁶ Leibniz, Gottfried Wilhem, *Monadoloji*, çev. Suat Yetkin, Maarif Matbaası, 1943, p.7, 14-15.

⁷ Urhan, Veli, *Kişiliğin Doğası*, s. 19.

⁸ MacIntyre, Alasdair, *Marxism and Christianity*, University of Notre Dame Press, Indiana, 1984, s. 15-16.

⁹ Shils, Edward, *Tradition*, Faber and Faber, London Boston, 1981, s. 11

nun ferî sayesinde mümkündür. Bu, tıpkı bütünde parçayı görmek gibidir. Benlik, kendi ait olduğu kültür ve gelenekte anlam bulur. Onun kendini anlaması, bu dokudan bir parça olduğu duygusunun gelmesiyle mümkündür. Atomize olmuş bir benin, ait olduğu bir bünyeden söz etmek mümkün değildir. Bu durumda aradaki oluşan şizofren yarığın derecesi, sadece canlı organizmadan kopuk ve yabancılaşan bireylerin artmakta olduğunun oranını bildirebilir. Hal böyle olunca, bir soy kütüğünden değil de, sanal kimlikten söz edilecektir. İnsanın oluş halindeki bir eylem varlığı olduğu gözden kaçırılınca, onun tek bir birim halinde birleştirilemeyen dinamik bir özellik arz ettiği de ihmal edilmiş olacaktır. Peki, modern aklın (*reason*) –bu akli yaşıdığımız düşünülmemeli– gizlediği, insanın dinamik, canlı ve oluş halindeki benliğine itibarı tekrar nasıl kazandırılabilir? İnsanın sadece teorik akıl varlığı olmadığı söylenerek, aklın irfan boyutunun önemini ortaya çıkarmak için ne tür bir restorasyona gidilebilir?

B) DİYALÖJİK İLİŞKİ İÇİNDE İNSANININ KENDİNİ-BİLMESİ

İnsanın “kim olduğuna” dair soruların modeli, kendi var oluşunun farkındalık tarzıyla şekillendirilir”.¹⁰ Descartes’ın *cogitosa*, ‘ben kimim’ sorusuna, ‘varım’ şeklinde cevap verir. Ancak bu cevapla, sorunun gerçek cevabı verilmiş midir? Bu sorunun bir uyarıyı, bir itirafı ve bir tasdiki barındırdığını kabul edersek, Descartes’ın tablosunda bu ne kadar mümkündür? Nitekim bilinç, ‘ben kimim’ sorusunu cevaplarırken birbirinden ayrılmayan üç ayrı duruş sergiler: Bu soruyu soran bilinç, hem bizzat kendini karşısına almıştır, hem kendi üzerine dönmüştür hem de ötekinin huzurundadır. İnsan, ister kendini öteki olarak, isterse de ötekinin önünde olarak konumlasın, bu soruyla yüzleşirken bir diyalog halindedir. Çünkü bu soru, bir ihtar, bir itiraf ve bir tasdik durumumu gün yüzüne çıkarır. Dolayısıyla da benliği kendi kişisel dar sınırlarının ötesine taşır. Dahası onu bütün şeylerin ölçüsü olarak dünyanın merkezine yerleştiren naif egoizmin kıskacından kurtarır.¹¹

Ancak, insanın kendi karşısında olma, kendinde olma ve ötekinin önünde olmanın önemini fark etme konusunda Levinas gibi filozofların, Descartes’dan daha ihatalı düşündüklerini söyleyebiliriz. Çünkü onlar, insanı sadece akıl ve idrak varlığıyla değil de, Başkası’yla karşılaşma ve varlıkla ilişkiye göre tanımlamışlardır. Zira öteki, beni, kendi benliğimden kurtardığı, kendi kırılmağından ve kibrinden çıkardığı için önemlidir. Hâl-

¹⁰ Harper, Ralph, “Concerning Self-Knowledge”, *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 6, No. 4 (June, 1946), s. 623.

¹¹ Jopling, David A., *Self-Knowledge and the Self*, Routledge, New York & London, 2000, s. 166.

buki, 'düşünüyorum' u kâh muzaffer bir mahkumiyet, kâh trajik bir ilerleme olarak görebiliriz. Esasında *cogito*'ya, aklın özgürlüğü ile bilincin yabancılaşması arasındaki çelişkinin bir ifadesi gözüyle de bakabiliriz.¹²

Mesela bu bağlamda Robinson Crusoe'yu ve özellikle İbn-i Tufeyl'in Hay bin Yekzan'ını hatırlayabiliriz. Hay bin Yekzan örneğinde, aklın özgürlüğü resmedilerek onun kendi gerçeğine ve asıl kaynağına nüfuz edebildiği anlatılmaktadır. Ancak meseleye farklı bir yerden bakarsak, insanlarla hiç iletişime ve ilişkiye girmemiş kişinin, sadece nesne olan şeyleri görerek ve düşünerek kendini bilme sürecini gerçekleştirmiş olması, doğrusu idealist bir dünya görüşünün yansımından başka bir şey değildir. Romanda, Yeni-Platonculuğun etkisi altında somut birey, idenin içinde eritilmiştir. "Akl yürütme sonucunda Hay, bu yerde başka insanla karşılaşmaksızın, kendinin ve tabiatın bir tek gerçekliğini açılımı olduğunu fark eder. Kâmil bir insan olma noktasına ulaşır."¹³ Gerçi diğer türler birer benlik olmasa da, insanın kim olduğunu bilmesi için önemlidir. Ancak insanın dilde doğduğunu ve serpiştiğini dikkate alırsak, o başka türlerin varlığını da bu yolla bileceği için, diğer var olanlar bu anlamda çok fazla önem arz etmemektedir. Bu romanın dekor ve sahnesi Yeni-Platoncu idealist düşüncedir. İfade ettiğimiz gibi, romanın düşünce dokusunu dikkate almadan tek başına Hay'ın bilincinin, bir tür yabancılaşma içinde olduğunu söyleyebiliriz.

Oysa Sokrates'in başka ile ilişkiye giren canlı ve dinamik beni, bu sayede kendini gerçekleştirme ve kendini fark etme imkânı bulur. Onun beni, sürekli diyalog halindedir ve bu diyalog her yerde, hâkimlerin önünde, hapis-teki son saatte bile vardır. Bu sayede o, somutlaşmış bir ilişkinin içinde yaşar. Hatta yalnızlık dahi, bu diyaloga mani olamaz ve dünya ona sus pus olduğunda bile o, *daimonionunun* 'Sen' dediğini işitir.¹⁴ Bu sayede insan, kapalı devre çalışan bir makina olmaktan kurtulur. Demek ki diyalog, insanların karşılıklı olarak birbirlerine kendilerini anlama ve fark etme fırsatı sağladıkları bir ortamdır. Bunun içindir ki antropoloji, insanı tanımlarken işin başında onun toplumsal bir varlık olduğuna işaret eder. Toplumsal yaşam, insanın kendini bulduğu ve doğduğu vazgeçilmez bir alandır.

Açıkçası "ben bilincinin temelinde düşünce değil, Başka ile ilişki vardır".¹⁵ Çünkü kişilik başka kişiyle ilişkiye girdiğinde kendini gösterecektir

¹² Finkelkraut, Alain, *Sevginin Bilgeliği*, çev. Aysen Ekmekçi, Ayrıntı Yay., 1995, 12, 28, 69.

¹³ Tufeyl, İbn, *Hay bin Yekzan*, çev. Ş. Yaltkaya, B. Reşid, Yapı Kredi Yayınları, 2000, s.100 vd.

¹⁴ Buber, Martin, *I and Thou*, Second Edition, tr. R. G. Smith, Charles Scribner's Sons, New York, 1958, s. 66.

¹⁵ Finkelkraut, Alain, *Sevginin Bilgeliği*, s.19.

ve bu bir anlamda benliğin dışı vurumudur.¹⁶ Dolayısıyla, insan doğasının bilgisine diyalog yoluyla ulaşılabileceğini söylemek abartı olmayacaktır. Nitekim Âdem ve Havva'nın yasak elmayı yemesi insan bilincinin şafağını temsil eder. Âdem bu sayede hem kendinin hem de Havva'nın varlığını fark eder, öte yandan da yasağı ihlal ederek kendinin bütün bir varoluşunu anlayabilme durumunu tecrübe eder. Böylece emir ve karşı gelme şeklinde cereyan eden diyalog sayesinde insanın kendini ilk fark edişi açığa çıkar. Bu fark ediş kendi sınırlılığından sonsuzluğa ilk açılıştır da. Urhan, başka ile ilişkinin önemine hem teist hem de ateist varoluşçuların dikkat çektiğini kaydeder. Bu ilişkiyi öncelikler sevgi teması altında işlerken, ateist kanat ise, başkaldırı ve çatışma şeklinde konumlar.¹⁷ Demek ki, somut varoluşu dile getirmek için 'Başka' ile ilişki zorunludur.

Kierkegaard, benliğin günahla keşfedildiğini söyleyerek bize, insan olmanın menşeyini hatırlatmaktadır. Sadece mantıkî bir ben bilincinin böyle bir gücü yoktur. Yasa ve suç tecrübesiyle oluşturulan hiçbir pratik ben-bilinci ve hiçbir vicdan kişinin kendine dair tecrübî bilgisi olmaksızın geliştirilemez. Ne kadar ustaca yapılırsa yapılsın, hiç bir teorik ben, kâmil bir benlikle mukayese kabul edemez. Çünkü teorik benlik varoluşsal benlikten mahrumdur. Bunun içindir ki, Nietzsche, "derunî insanın" doğumunu, vicdanının veya bilincin tezahüründen çıkarır.¹⁸ Bilincin ya da vicdanın tezahürü, yaşanmışlıklarla ve dolayısıyla başkayla ilişkiyle at başı gider. Bu nedenle Kierkegaard'a göre *cogito*, varoluşa egemen olamaz; çünkü o, varoşun bir alçalışıdır. Varoluşu, mantıksal önermelerden çıkarılmış bir sonuç gibi görmek işin başında işlenen bir hatadır. Aksine düşünce, varoluşu yaşanılandan çıkarır. Düşünen ben, bu dünyada bulunmaktığımızın silik fotoğraflarından başka bir şey değildir.¹⁹

Bu nedenle de kendini bilme, verilmiş bir şey olmayıp, yaşayarak fark edilecek ve kazanılacak bir şeydir. Zira bu, benliğin, arzu, inanç, duygu ve irade vb. öğelerinin birleşimini ima eder. Benlik bir yandan bunlardan oluşurken, öte yandan da söz konusu öğeleri bir araya getiren bir bünyedir. Bunun için onun bilinmesi ve incelenmesi de oldukça farklı bir yol ister.²⁰ Peki, kendini bilmeye ilgili olası sorular bir yana, kendini bilmenin içeriği nedir? Bize göre bu içeriği, var oluş örüntüleri oluşturur. Kendini-bilme, et-

¹⁶ Buber, Martin, *I and Thou*, s.18.

¹⁷ Urhan, Veli, *Kişiliğin Doğası*, s. 41.

¹⁸ Tillich, Paul, *Morality and Beyond*, Harper & Row Publ., New York and Evanston, 1963, s. 67.

¹⁹ Kierkegaard, S, *Kierkegaard's Concluding Unscientific Postscript*, tr, D. Swenson and W. Lowrie (Princeton University Press, 1941), s. 294-298.

²⁰ Jopling, David A., *Self-Knowledge and the Self*, s.31.

kin bir bünyeyi çağrıştırır. İnsanın kendinin bilgisine vâsıl olması, kendini yaratmasının bir dökümüdür. Yaşadığımız sürece adeta bir kartopu gibi kendi kendimizi yuvarlarız ya da bir rulo gibi katlarız. Ancak bu yuvarladığımız şeyde biz kendimizi yansıtırız. Topladığımız ve yansıttığımız şey bizizdir.²¹ Demek ki, insan nesne olabilecek bir varlık değildir. Sürekli kendini gerçekleştiren, başka olanla ilişkiye giren ve eylemde bulunan bir organizmadır. Biz insana, fiilleriyle ve fiillerinde insan deriz.

Peki, insanın yapıp ettikleriyle, kendini bilmesi ve benlik arasında ne tür bir ilişki vardır? Dahası zımnen ifade edilmiş olmakla birlikte, nedir benlik? Benlik, kendine göndermede bulunan bir ilişki veya ilişkide kendi kendine gönderme yapan bir şeydir. O, ilişkinin kendisi olmayıp, ilişkinin kendine dönüşüdür. İnsan, sonsuzluk ile sonlunun, fâni ile bakinin, özgürlük ile zorunluluğun bir sentezidir. Sentez, iki terimin ilişkisidir. Benliğin teşekkülünde asıl önemli olan sentez, sonsuz ve sonlunun bileşimidir. Benliğin sentezi bir ilişkidir ve bu ilişki türevsel olsa da kendisine bağlı olduğu için özgürlüktür. Benlik özgürlüktür. Olasılığın ve zorunluluğun iki kategorisinin diyalektiğidir. Bilinç, benliğin ölçüsünü verir. Ne kadar bilinç varsa, o kadar benlik vardır. Çünkü, bilinç ne kadar gelişirse, irade o kadar gelişir. Demek ki 'benlik, kendi kendine bağlanan ve kendi olmak amacını taşıyan -ki bu, ancak Tanrı'ya bağlanmakla gerçekleşebilir- sonlunun ve sonsuzun bilinçli sentezidir'. Fakat kendi olmak sonlu ve sonsuzun bir sentezi olan somutta gerçekleşir. Sonlu ve sonsuz daima bir diyalektik geçiş ve gerilim olarak cereyan eder. Bu gerilim, bir yandan sonsuzluktan durmadan uzaklaşmak ve daima sonluluk içinde kendine dönmek tarzında işler.²²

Dolayısıyla insanın önümüzde duran bir doğası, yalın ve belirli bir varlığı yoktur. O, varolanla varolmayanın garip bir karışımıdır. İnsan, bu iki karşıt kutup arasındadır.²³ Bu nedenle insan aklının kendisine dair her şeyi bilmesi mümkün değildir. Belki de 'kendini bil' buyruğu burada, sınırlarının farkında ol anlamına gelmektedir. Dahası, bu buyruk, insanda bilinmeyen o müphem tarafı veya gizi pekiştirip derinleştirmektedir. Var olanla varolmayanın karışımı yeni tecrübeler, yeni oluşumlara gebececektir. Bu durumda diyebiliriz ki, "sadece yeniden dokunmayı bekleyen bir ilişkiler ağı vardır; zamanın her gün genişleteceği bir ağ" dır, bu.²⁴ Söz konusu ilişkiler ağı yaşamın gerisinde olmayıp bilakis bizzat yaşamın içindedir. Bunun için, James

²¹ Harper, Ralp, "Concerning Self-Knowledge", 626.

²² Kierkegaard, Sören, *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk*, çev. M. Mukadder Yakupoğlu, Ayrıntı Yay., 2001, s. 21, 38-39.

²³ Cassirer, Ernst, *İnsan Üstüne Bir Deneme*, çev. Necla Arat, Yapı Kredi Yay., 1997, s. 25.

²⁴ Rorty, Richard, *Olumsuzluk, İroni ve Dayanışma*, çev. M. Küçük, A. Türker, Ayrıntı Yay., 1995, s. 76.

Joyce, *Sanatçının Bir Genç Adam Olarak Portresi*'nin sonunda genç kahramanına şunları söylettirir:

Hoş geldin, ey hayat! Milyonuncu keredir yola çıkıyorum yaşantının gerçekliğiyle karşılaşmaya ve ruhumun nalbant dükkânında, soyumun yaratılmamış vicdanını döverek oluşturmaya.²⁵

İnsanı insan yapan en önemli özellik olan vicdan da, insana hazır verilmiş bir şey değildir. Yeniden dokunmayı bekleyen ilişkiler ağında insanın vicdanı da örülür. Diğer insanlarla diyaloga girilerek ve eylemde bulunularak vicdanın sesi terennüm edildiği gibi, pratik ben-bilinici ve vicdan da, tecrübeyle oluşturulur. Joyce'un kahramanı, bir yandan, hayatın içinde vicdanını oluşturmaya çalışırken, öte yandan da yavaş yavaş kendini kavrayacaktır. Öyle görünüyor ki, 'vicdanın çağrısı, insanın sonluluğunda gerçek potansiyellerini gerçekleştirmeyi talep eder. Eylemde bulunan kişi, vicdanın sesini tecrübe eder ve aynı zamanda vicdanıyla çelişmenin deneyimini de yaşar'.²⁶ Bu sesi duyan ve vicdanıyla çelişmenin tecrübesini yaşayan, benliğinin katmanlarını da müşahede eder.

C) KENDİNİ-BİLME ve TANRI HUZURUNDA OLMA

Kendi kudret ve ateşini çoğaltmak ve onu güneşin huzurunda denemek gerek.

M. İkbâl

İnsan bilincinin kendi üzerinde düşünmeye koyulması demek, Varlığın bütününe dair düşünme konusunda da yolun yarısını kat etmiş olması demektir. Bu, kaçınılmaz olarak karşılıklı işleyen bir süreçtir. Elbette burada düşünmeyle salt entelektüel bir tavır kast etmiyoruz. Özellikle yaşam tecrübesi de insanı bu bağlantının eşiğine bırakır. Demek ki, insan, "kendisiyle, çevresiyle karşılaşmasında bunların hepsinin bilincinde olan bireysel varlığa ilgililiğini idrak eder. Bu sayede insanın kendi farkındalık (*self-awareness*) düzeyi ifşa olmuş olur".²⁷ Bu idrak, insanı, tekrar kendine döndürür. Doğrusu insan, dünya ve Tanrı'dan ibaret olan üçlü şema, insanın gerçekliği kavraması için gereklidir. Bunlardan birinin ya da ikisinin iptali diğerinin kavranmasını imkânsızlaştırır. Bu üç temel referanstan yararlanmayı düşünmediğimizde, insanî durumun anlamının bozulduğuna şahit oluruz. İşte mistisizm, insanı Tanrı'da eritmesinden dolayı, panteizm insa-

²⁵ Joyce, James, *A Portrait Of The Artist As A Young Man*, Penguin Popular Classics 1996, p.288

²⁶ Tillich, Paul, *Morality and Beyond*, s. 67, 80.

²⁷ Tillich, Paul, *Systematic Theology*, vol. III, -three volumes in one-, The University of Chicago, 1967, s. 36.

nun ve dünyanın Tanrı'da çözülmesine göz yumduğu için ve materyalizm ise, Tanrı'yı inkâr ederek insanı dünyanın içine atması hasebiyle var oluşun anlamını tahrip eder.²⁸ Söz konusu öğelerin bütünde çözülmesi indirgemecilikle birlikte, insan benliğinin buharlaşması anlamına gelir. Benlikten yoksun bir düşünce örgüsünün insanı da, olsa olsa bir robot olabilir.

İnsan olma, Tanrı bilincine nüfuz etmekle bağlantılıdır. Dahası dünya bilinci, ben bilinci ve Tanrı bilinci arasında kopmaz bir bağlantı vardır. İnsan, kendinin ve dünyasının bilincine nüfuz ettiğinde, her ikisinin de varlığının olumsuzluğunu Tanrı bilinci sayesinde kavrar. Dahası insan, doğayı aşmış ona egemen olduğunda, dünyanın dışında ve onun ötesinde yer alan asıl otağına demir atar. Artık insan kendini, bu kadar cesurca üstüne çıktığı dünyanın basit bir parçası, basit bir ögesi olarak göremez! Öte yandan insanın sınırlı çevresini aşması, onun şahıs olmasıyla doğru orantılıdır. Bir başka ifadeyle insan şahıs olduğu kadarıyla çevresini aşabilir ve dolayısıyla dünyanın dışında ve onun ötesinde yer alan asıl merkezine demir atabilir. Sadece doğa değil, kendini de âdeta bir nesne yapabilmesi tamamen bu aşma durumuna bağlıdır.²⁹ Zira "gerçek özgürlüğümüzü yaşayabilmek için bizi dış dünyaya bağlayan zinciri kırmaya çalışmamız gerekir."³⁰ Ancak bu aşma durumu aynı zamanda insanın kendi deruniliğine açılması demektir. Bu, diyalektik bir durumdur: İnsan sınırlı olma durumunu aşarak, kendindeki sonsuzu bulur. Tıpkı incinin çıkabilmesi için midyenin parçalanması gerektiği gibi, "değerli yağı içinde saklayan çekirdeğin kurtulması için fındık kabuğunun kırılması gerekir."³¹

İşte, bu serüvende, Tanrı tasavvuru kaçınılmaz bir miyardır. "Tanrı, insan ölçüsü haline geldiğinde, benliğe sonsuz bir nitelik verecektir! Benliğin ölçüsü, benliğin önündeki şeydir ve bu, ölçünün ne olduğunu tanımlamaktadır".³² Pakistanlı şair filozof İkbâl der ki, kalbini tamamen Allah'a teslim eden ve içindeki imkanları geliştiren insan, vücudunun dar çerçevesinden çıkıp kendisine nasip olanı kendi kuvvetiyle kavramaktadır. Kendini bilmekle beraber, ruhunu bilme yetisini hissetmektedir.³³ Kierkegaard ise şöyle der: "Benlik, Tanrı düşüncesiyle büyür ve bunun karşılığında, Tanrı düşüncesi benlikte büyür. Somut, bireysel benliğimizin sonsuz bir benliğe dönüşebilmesi ancak Tanrı huzurunda olma bilinciyle mümkündür... Diyebiliriz ki,

²⁸ Gusdorf, Georges, *İnsan ve Tanrı*, çev. Zeki Özcan, Alfa Yay., 2000, s. 32-34.

²⁹ Scheler, Max, *İnsanın Kosmostaki Yeri*, çev. Harun Tepe, Ayraç Yay., 1998, s. 121-122, 78.

³⁰ Cassirer, Ernst, *İnsan Üstüne Bir Deneme*, s. 15.

³¹ Mevlânâ, *Mesnevi V*, Devlet Kitapları Müdürlüğü, İstanbul 1966, 2141.

³² Kierkegaard, Sören, *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk*, s. 92.

³³ İkbâl, Muhammed, *Caavidname*, çev. A. Schimel, Kültür Bakanlığı Yayınları, 1989, s. 378-379.

pagan ve doğa insanı için tek ölçüt, yalnızca insanî benliktir". Bu çıkarsama bizi, tekrar modern düşünceye götürür ve paganizmle onların kesişme noktalarını gösterir.³⁴

Peki, Tanrı'nın insan benliğinin ölçüsü olması ve onunla buluşması esnasında benliğe ne olmaktadır? İnsan, Tanrı'yla karşılaşırken kendi kendisinin yani kişiliğinin en yüksek seviyesi ile karşı karşıya kalır.³⁵ Çünkü inanma edimi sırasında "benlik, kendisiyle ilişkisi içinde, kendisi olmak isterken, kendi saydamlığı içinde, onu ortaya koyan gücün içine atlamaktadır".³⁶ İnsanın kendini anlaması, kendi tarihselliğinden kopuk değildir. Gerçek anlamda kendini anlamayı başaran insana bir şey olmuştur. Bu esnada o, Tanrı'ya bağlı olduğunun bilincine varır. Ondan kopuk olarak sadece elinin altında olanlarla kendini anlamasının imkansızlığını kavrar.. Dünyaya düşmüş olan ve kendini elinde olanlar açısından anlamaya koyulan insan, ihtidaya davet edilir. Kendi kendine yeteceği zarfının tarumarlığı ile otanlikliğe dönmenin ârafında gider gelir. Dolayısıyla inanca çağrı, kendini anlamaya bir davet olarak görülebilir.³⁷ Demek ki, Cassirer'in gayet iyi ifade ettiği gibi, "insan, kendi bilincinin farkındalığına ya da şuuruна Tanrı tasavvurları sayesinde ulaşır."³⁸

Çünkü insanın kendini bilir hale gelmesi, kendinin olumsuzluğuyla yüzleşme, kendini var eden saiklerin anavatanını bulma sürecidir. Bu süreç, yeni bir dil icat etme yani bazı yeni metaforlar düşünme süreciyle özdeştir. Zira bir kimsenin neyse o olmasının nedenlerinin köklerine kadar inmesinin tek yolu, onun kendi öyküsünü kendince bir dilde anlatmasıdır.³⁹ Ya da insanın, kendini söz konusu köklere iletecek bir ara geçit bulması gerekmektedir. Zira bu ara geçit kendi öyküsünü anlatabileceği en elverişli yerdir. İnsanın kendi öyküsünü anlattığı ve kendi olumsuzluğuyla karşılaştığı en iyi ortamlardan biri ritüellerdir. Çünkü, bu sırada Tanrı'ya müracaat, nefes almaktır ve benlik için bu olabilirlik, akciğerimizdeki oksijen işlevini görür. Tanrı, benlik ve olabilirlik, ritüelin ayrılmaz unsurlarıdır. Her şeyden önemlisi benlik bir olabilirlik durumunda olduğu için nefes almaktadır. Zira Tanrı, mutlak olabilirliktir veya saf olabilirliktir. Olasılık olan Tanrı iradesi kar-

³⁴ Kierkegaard, Sören, *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk*, s. 93, 106.

³⁵ Tillich, Paul, *Theology of Culture*, ed. Robert C. Kimball, U.S.A., 1969, s. 62.

³⁶ Kierkegaard, Sören, *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk*, s. 146.

³⁷ Gadamer, Hans-Georg, "Martin Heidegger ve Marburg Teolojisi", *Heidegger ve Teoloji*, Der. Ahmet Demirhan, İnsan Yay., 2002, s. 188.

³⁸ Cassirer E., *The Philosophy of Symbolic Forms*, Volume Two, New Haven: Yale University Press, 1955, s. 211.

³⁹ Rorty, Richard, *Olumsuzluk, İroni ve Dayanışma*, s. 56.

şısında olma, insanî bir özelliktir.⁴⁰ Dahası Tanrı iradesi karşısındayken, ritüel zamanda ve mekanda değil, zaman ve mekan ritüele girmiştir.⁴¹ Zaman ve mekanın ritüele katılması demek, var oluşun da uyanması demektir.

Uyanan var oluş, ritüel sırasında kendini keşfetme imkanı yakalayabilir. Bu esnada, arayış içindeki benlik, kendini yok saydığı, kendisini reddettiği anda kendisini bulur. Hakikat karşısında kendini kavrama şansını kazanır. Bu şans, insana kendini bilme ve fark etme durumunu da bahşeder. Bu süreçte benlik bir yandan hakikate katılırken, öte yandan da ondan ayrılır. Benliğin kendini gerçekleştirme gerçekliğe katılma derecesiyle doğru orantılıdır. Ancak, katılma kadar ayrılma da gereklidir. Zira kendini bilme bilinci, gerçeklikten ayrılma sürecini izler. Elbette bu süreç içinde iştirak gücü canlı bir şekilde mevcuttur. Belki de bu süreçte zirveye, birliktelik ve ayrılık eş zamanlı olarak kavrandığında ulaşılır.⁴²

Ritüelin kökeni de, benliğin sınırlı hudutlarından kaçmak için, insanın ruhsal derinliğinin bir ihtiyacından doğmuştur.⁴³ İnsan, sonlu ve belirli olan benliğinden, diğer uçları olan sonsuzluk ve özgürlüğe geçiş için sıra dışı süreçlere ihtiyaç duyar. Tıpkı ritüel gibi oyunda da insan, sınırlı ve belirli bir varlık olmasından kurtularak kendini aşma durumu tecrübe eder. Bunun için Huizinga, insanın *homo ludens* (oyun oynayan) bir varlık olduğunu söyler. İnsan, sınırlı benliğinden sıyrılması için oyunda mevcut olan serbestlik, özgürlük, gerilim, denge, salınım, özümseme, yakalama ve cezb etme unsurlarınca ele geçirilir.⁴⁴ Oyunda var olan bu özellikleri, ritüel, bir kutsal varlık sayesinde verdiği için bilince daha üst bir farkındalık sağlar. Çünkü bunları benlik, kendi en üst tavanındayken tecrübe eder. Bunun içindir ki, "ritüel sayesinde benlik, sadece aşkın öteki sayesindeki perspektifle bilinebilen dışsal bir gerçeklik olarak keşfedilir".⁴⁵ Sadece karşısındaki biri gözüyle değil, âdeta mutlak manada öteki gözüyle kendini görebilir. İnsanın kendini bilmesi demek de bir anlamda kendi dışına çıkarak yine kendine bakabilmesi demektir.

⁴⁰ Kierkegaard, Sören, *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk*, s. 50.

⁴¹ Buber, Martin, *I and Thou*, s. 9.

⁴² Buber, Martin, *I and Thou*, s. 63.

⁴³ Newberg, A. & D'aquilili, E, Vince, Rause, *Why God Won't Go Away*, Ballantine Books, 2001, s. 85.

⁴⁴ Huizinga, Johan, *Homo Ludens*, çev. M. Ali Kılıçbay, Ayrıntı Yay., 1995, s. 13 vd.

⁴⁵ Zuesse, Evan, "Ritual", ed. Mircea Eliade, *Encyclopedia of Religion*, Vol. 12, Macmillan Publ., New York, 1987, s. 407.

D) SONUÇ

Nasıl ki göz, kendini doğrudan doğruya göremez ancak, karşısındakinin gözüne bakarak ve onun göz bebeğine yansıyan imgeleri sayesinde kendini dolaylı olarak bilirse, benlik de, kendini öteki benlik sayesinde bilebilir. Ruh, ötekinin ruhuna bakarak orada kendi yansımalarını görür. Aynı şekilde hem Müslüman, hem Hıristiyan hem de Yahudi ilahiyatçılar, Tanrı'nın mahiyetini bilemeyeceğimizi fakat eylem olarak yansıyan nitelikleri sayesinde onu kavrayabileceğimizi söylerler. Dahası onlar, insanın Tanrı suretinde yaratılmasından dolayı, insanın kendini anlamasının Tanrı'yı anlamasından geçeceğini ifade ederler.

Özellikle belirli epistemolojik çerçevenin içine sıkışıp kalan ve onun dışında bir bilgi türünü kabul etmeyen kişi, insanın kendini bilmesinin, oldukça öznel (nesnel olmayan) ve özel olduğunu ileri sürerek bu tür bir bilgiyi yadsıyabilir. Ancak kendini bilme eyleminde sezilebilen bir örüntünün ya da hissedilebilen bir ritmin varlığı da kolay kolay inkâr edilemez. Eğer bu mümkün olmasaydı, bir filmi, ya da şiiri, bir tabloyu veya müziği anlamamızdan ya da sevmemizden söz edemezdik. Buradaki anlama ve sevmeye, farklı olan benzerlerin buluşmasıdır. Bütünüyle özel olanın anlaşılmasından ve sevilmesinden söz edemeyiz. Çünkü, bütünüyle özel olan, ehlileşmiş bir şey olmayıp, tamamen yabancıdır. Nitekim insan, kendi kendini bilme sürecinde, farklı olan benzer özellikleri kavrar.⁴⁶

Fakat modern düşüncenin benliği açısından meseleye bakarsak, hissedilen ve sezilebilen bir benlik algısı hakkında ve söz konusu ritimlerin dışı vuruşu konusunda olumlu bir şey duyabilmemiz mümkün değildir. Yine onların bir 'Ben-Sen' ilişkisi yaşadıkları şahıs bir Tanrı'nın varlığından da söz etmek mümkün değildir. Burada âdeta bir sis bulutuna benzeyen benliğin anlaşılma ve sevilme şeklinde bir dışı vuruşundan söz etmek mümkün değildir. İşte S. Toulmin, Kozmopolis'in önsözünde bu tabloyu oldukça çarpıcı bir şekilde tasvir etmektedir:

Eğer Cennet'in kapılarına ulaşırsak ve bize Erasmus, Rabelais, Shakespeare ve Montaigne'in ikamet ettiği bulutlarla aynı bulutlar üzerindeki ebedî ikametgâha yerleşme şansı verilirse, aramızdan çok azı – ki bundan da kuşkuluyum– Descartes, Newton ve on yedinci yüzyılın mutlak düşünen fakat karanlık ruhlu dâhileriyle beraber sonsuza kadar inzivaya çekilmemizi isteyecektir.⁴⁷

⁴⁶ Harper, Ralph, "Concerning Self-Knowledge", s. 625.

⁴⁷ Toulmin, Stephen, *Kozmopolis*, çev. H. Aslan, Paradigma Yay., 2002, s.5.

Hatta yüzyıllar öncesinden Mevlâna da, aynı hususa dikkat çekmektedir:

Her hünerden haberim var diyorsun sen, kendinden haberin yok, bu haberi olmayış yeter de artar sana... Kendi benliğinden, bizliğinden kurtulmadıkça bu meleklere mahrem olamazsın, bunlarla solukdaş olamazsın.⁴⁸

Demek ki, insanın kendini bilmesi için öncelikle sınırlı bir varlık olduğunun farkına varması gerekmektedir. Başka türlü söylersek, onun Tanrı'ya tanrılığı teslim etmesi gerekmektedir. Sonra, insan, modern düşüncenin bilimsel aklını yegane aklî kriter olarak görmemelidir. Eğer sadece bu aklın geçerliliğini tanırsak, insanın tek boyutlu bir varlık olduğunu kabul etmemiz gerekir. Oysa insan, indirgenmeye karşı koyan çok boyutlu bir varlıktır. Bizi, insan kılan aklın irfan ve hikmet boyutu kabul edilmedikçe, Dede Efendi, Yunus Emre, Shakespeare ve Montaigne'in ikamet ettiği bulutlarla aynı bulutlar üzerinde ebedî ikametgâha yerleşme şansını hiçbir zaman elde edemeyeceğimiz gibi, bir şiiri ya da oyunu, bir tabloyu veya müziği anlamamızdan ya da sevmemizden söz edemeyiz. Bu durumda, doğal olarak, 'meleklere mahrem olmanın ve onlarla solukdaş olmanın' gizi de sezilemez. Çizdiğimiz bu tablo anlamsız geliyorsa, insanın kendini bilmesi probleminde nüfuz etme konusunda doğrusu, biraz yaya kalmışız demektir!

⁴⁸ Mevlânâ, *Rubâîler*, haz. Abdülbaki Gölpınarlı, İstanbul, 1964, s.204.